

Lara Brück-Pamplona (Bonn / Köln)

**Os mitos *Saci-Pererê* e *Negrinho do Pastoreio*
no folclore brasileiro**

O presente trabalho foi apresentado em 4 de fevereiro de 2010, no âmbito do colóquio *Afrika und Brasilien – eine Begegnung mit Zukunft* (África e Brasil – um Encontro com Futuro), organizado pela DASP (Sociedade Alemã para os Países Africanos de Língua Portuguesa) e realizado no Instituto Ibero-Americano de Berlim. O principal objetivo da comunicação foi apresentar uma breve reflexão a respeito da presença do elemento africano no imaginário popular do Brasil, tomando como referencial os dois mais divulgados “mitos negros” do acervo folclórico brasileiro – *Saci-Pererê* e *Negrinho do Pastoreio*.

Partindo da ideia difundida especialmente pelos discursos românticos de que o folclore funciona como uma espécie de “espelho” da identidade nacional de cada povo, a análise das diferentes raízes étnicas da cultura brasileira torna-se tarefa indispensável para a compreensão de sua diversidade. Após uma breve introdução sobre o folclore e a literatura oral, bem como a apresentação do papel da Literatura na construção da identidade cultural brasileira, acompanharemos os caminhos percorridos pelo *Saci-Pererê* e o *Negrinho do Pastoreio*, considerados, nos estudos folclóricos, como mitos genuinamente nacionais. Neste sentido, pretendemos identificar paralelos entre estes mitos e figuras folclóricas de outras culturas e, especialmente, refletir sobre os elementos próprios do imaginário popular brasileiro, com especial enfoque na questão da presença africana e no caráter híbrido da identidade nacional do Brasil.

1 Folclore, literatura oral e identidade nacional

O termo folclore vem do inglês *folk-lore* – “saber do povo”. O neologismo é proposto, em 1846, pelo arqueólogo britânico William John Thoms para expressar tecnicamente o estudo das tradições populares, principalmente a literatura popular, transmitida oralmente através das gerações: mitos, lendas, contos, cantos, sagas, anedotas, entre outros.

Em *Inteligência do Folclore*, Renato Almeida descreve o desenvolvimento do conceito. A expressão proposta por Thoms propunha-se a designar as “antigüidades populares (*antiquitates vulgares*)”, isto é, “tudo aquilo que, posteriormente, se abrangeria sob a denominação de literatura oral”. Mais tarde incorporam-se à lista das tradições populares também outras manifestações culturais, como a música e a dança, mas, originalmente, a “estrita compreensão” inicial ligava o folclore diretamente à literatura. Segundo Almeida, tratava-se de um “interessante ramo das atividades literárias [embora] seja mais propriamente um saber popular do que uma literatura, o saber tradicional do povo”. Com o aprofundamento da pesquisa através do recurso ao elemento histórico, “notou-se que o saber tradicional do povo não se refletia apenas na literatura, havia também a sua experiência em outras práticas, [...] associadas a um sem número de manifestações”. Assim, era necessário conhecer o comportamento do homem nos seus conglomerados (Almeida 1957: 17).

O surgimento da ciência folclórica (*Volkskunde*) deu-se por volta do fim do século XIX, na Alemanha. O impulso intelectual para a discussão intensiva sobre a questão popular observa-se, no entanto, já no século XVIII, alimentado pelos ideais humanistas do Iluminismo e pelo pensamento romântico idealista de um passado incólume. A *Volkskunde* desenvolve-se, assim, em conexão com a Linguística e a Literatura. A não-existência de um nítido Estado alemão fazia crescer o desejo de unificação do grupo, inspirado pela certeza da origem germânica comum – manifesta, principalmente, através da língua. O racionalismo empirista dá lugar à valorização do inconsciente, do originário, esquecido no passado.

Neste contexto, Johann Gottfried Herder (1744-1803) aborda a temática popular de uma nova forma: para ele, o termo “povo” (*Volk*) não significava apenas a “plebe”, em oposição à elite, mas indicava a humanidade enquanto meio intelectual coletivo, ligado às origens e, portanto, ao divino e criador. Herder conferia ao povo uma espécie de “espírito geral”, uma alma com criatividade própria, definida como *Volksgeist* (literalmente, o “espírito do povo”, traduzido, no entanto, como “imaginário popular”). Para ele, a voz do povo articulava-se nas manifestações populares transmitidas oralmente.

No Brasil, a doutrina básica para a orientação dos estudos folclóricos é introduzida por João Ribeiro. Sua orientação ideológica fundamentava-se essencialmente em teorias alemãs. Para ele, o

Folclore enquanto ciência é, em primeiro lugar, “uma pesquisa da psicologia dos povos [*Völkerpsychologie*],¹ das suas idéias e seus sentimentos comuns, do seu inconsciente, feito e refeito secularmente” (Ribeiro, João 1969: 29). Esta psicologia étnica, coletiva, seria base e antecedente da psicologia individual, funcionando como mola propulsora para as produções literárias populares. A Psicologia era considerada até então “imperfeita por unilateral, por considerar a alma do indivíduo sem a da sociedade”; o “homem isolado [seria] um tema incompleto [e] insuficiente” (Ribeiro, João 1969: 28). Ribeiro defende ainda que “os elementos humanos de qualquer [...] sociedade possuem em comum certas idéias e doutrinas elementares acerca das coisas” (Ribeiro, João 1969: 25). Assim, a “multidão de idéias externas é que constitui o mundo da consciência”, de modo que os chamados *Elementargedanken*,² “idéias matrizes e elementares [universais] que explicam por desdobramento todas as outras” (Ribeiro, Joaquim 1969: 14), permitem apontar fenômenos de convergência entre o imaginário dos povos. Tomando por base os princípios teóricos da *Kulturgeschichte*³ (História Cultural), considerava impossível uma visão exata da etnografia brasileira, sem que se levassem em conta o “povo, o cenário cultural do seu desenvolvimento, as tendências de sua formação [e] a discriminação dos centros de irradiação cultural” (Ribeiro, Joaquim 1969: 18). Ora, se, por um lado, o imaginário dos povos converge em idéias universais, por outro lado os elementos transportadores destas serão responsáveis por apontar aquilo que ca-

1 Difundida pelo psicólogo e filósofo alemão Wilhelm Wundt, a *Völkerpsychologie* (psicologia étnica ou demopsicologia) relaciona fatos culturais com a mentalidade étnica, considerando e analisando os produtos da coletividade – língua, arte, mitologia e costumes –, fenômenos de que se ocupam as ciências psíquicas (Almeida 1957: 23).

2 A teoria dos *Elementargedanken* foi difundida pelo etnólogo alemão Adolf Bastian. Para Bastian, todos os seres humanos, independente da etnia, possuíam em comum uma estrutura mental básica. A partir desta, as “ideias elementares”, universais, seriam desenvolvidas de acordo com as condições históricas e geográficas de cada povo ou cultura.

3 Divulgada, na Alemanha, principalmente por Wilhelm Heinrich Riehl, Gustav Freytag, Jacob Burckhardt e Konrad Lorenz, a História Cultural combina abordagens antropológicas e históricas e tem como objeto de estudo as tradições populares e as interpretações culturais da experiência histórica, considerando também os aspectos geográficos de cada cultura.

da cultura tem de próprio, conferindo-lhes seu caráter específico, sua identidade.

Ainda de grande importância para o estudo aqui proposto é a compreensão psicanalítica do folclore, corrente que, no Brasil, foi representada principalmente por Artur Ramos. A doutrina freudiana não pretende explicar o folclore, mas encontra nele elementos para justificar suas conclusões ou ilustrar suas idéias. Desta forma, Sigmund Freud via na interpretação dos sonhos a “via real do conhecimento do inconsciente” (Almeida 1957: 24), sendo o folclore responsável por revelar os materiais que entram em seu simbolismo:

Esse conhecimento nos vem de várias fontes dos contos e dos mitos, das farsas e facécias, do folclore, isto é, do estudo dos costumes, usos, provérbios e cantos [...], da linguagem poética e da linguagem comum. Nele encontramos em toda parte o mesmo simbolismo dos sonhos que nessas interpretações sairão desse exame com uma certeza aumentada (Freud apud Almeida 1957: 24).

Baseando-se na teoria dos *Elementargedanken*, Carl Gustav Jung introduz o conceito de inconsciente coletivo, cujo estudo parte “da observação de que o ‘conteúdo’ psíquico dos esquizofrênicos tem analogia com a simbólica ancestral existente nos velhos mitos da humanidade” (Almeida 1957: 25). Nesse inconsciente, que se distingue do individual, vivem as imagens ancestrais, os arquétipos, “figuras de símbolos mitológicos de deuses, demônios, mágicos, feiticeiros, fantasmas de todos os tempos, de todos os mitos, de todos os folclores” (Almeida 1957: 25). Para Jung, mito e conto têm base na experiência coletiva aparentada com os produtos do inconsciente.

Juntando as duas noções, Artur Ramos propõe o conceito de inconsciente folclórico,

[...] considerado uma antiga estrutura indiferenciada, que irrompe na vida do civilizado sob a forma de superstições, sobrevivências, valores pré-lógicos, folclore em suma. Estamos num terreno comum onde se encontram os critérios metodológicos da antropologia cultural, da psicanálise e da *Gestalt*. O pensamento mágico, arcaico, pré-lógico – no primitivo, no sonho, na neurose, na esquizofrenia, nas artes expressionistas [...] é uma função desse inconsciente folclórico, cuja pesquisa se torna indispensável, no conhecimento espectral de uma civilização. O seu conteúdo é que varia, dando “colorações” específicas às várias formas de cultura (Ramos apud Almeida 1957: 25).

2 Literatura e construção da identidade cultural

No Brasil, a busca por uma identidade nacional sempre ocupou lugar de destaque nas manifestações literárias. Como na Europa, a questão nacional surge no Romantismo, que pregava a “ressurreição do passado e retorno às origens” (Bosi 1994: 95), tendo no nativo – o índio – seu grande herói nacional, mas esquecendo-se da pluralidade de etnias que foram fundamentais na formação do povo brasileiro. O Modernismo, por sua vez, irá considerar a questão da identidade nacional sob o prisma multiétnico, buscando sua essência nas tradições orais. Os modernistas aproveitam o folclore “num sentido mais funcional, de espelhar a realidade de nossa gente e, através da cultura *folk*, revelar os seus problemas” (Almeida 1957: 277).

Há três momentos cruciais no processo de construção da identidade cultural na literatura brasileira e latino-americana. No primeiro, prima o conceito da mestiçagem, baseado na “ideologia da homogeneização centralizadora, que tem como pressuposto a teoria do branqueamento” (Bavaresco 2003: 9). Luís da Câmara Cascudo identifica o mestiço como o melhor condutor dos mitos brasileiros, de origem multiétnica. Na concepção de Cascudo, o termo “mestiço” é tomado não na sua acepção étnica rigorosa (aspecto biológico), mas sim no sentido de algo que é “misturado” em sua essência, “filho de raças diversas” (Cascudo 1976: 37), incorporando a essência da brasilidade. Através dos movimentos bandeirantes, o mestiço levou e espalhou as histórias por todo o país, sendo, portanto, o “agente articulador dos mitos nos extremos do Brasil” que ele desvendou, realizando “inconscientemente a miscigenação [destes], como prolongando no mundo invisível os princípios que o haviam formado” (Cascudo 1976: 37).

Entretanto, apesar de aceitar a mistura de todas as etnias, a proposta dos discursos da mestiçagem acabava por ser a de uma identidade exclusivista. A teoria literária do crioulisto ou crioulição, por outro lado, revela-se como uma tendência nativista que afirma uma identidade diferente e desestabiliza a visão homogênea e estática da identidade mestiça. Por fim, temos um terceiro momento nas construções identitárias através da Literatura, marcado pela teoria da hibridação ou teoria da identidade compósita (Bavaresco 2003: 9). Esta tese, que configura uma das noções-chave para a compreensão da história latino-americana, afirma que

a modernidade européia não eliminou as tradições autóctones; ela deu lugar a formas sincréticas, onde as matrizes indígenas, [africanas] e portuguesas foram reelaboradas para construir uma mistura (Chaves 1982: 16).

Para Agemir Bavaresco,

[...] a construção de uma identidade compósita é a síntese entre a homogeneização da mestiçagem e o diferente crioulo. A ontologia subjacente é a superação da homogeneização – a identidade do ser único – e do diferente para a afirmação de uma identidade *sendo* que inclui as estruturas híbridas abertas ao pluralismo de origens culturais múltiplas (Bavaresco 2003: 9).

A análise dos mitos do *Saci-Pererê* e do *Negrinho do Pastoreio* virá demonstrar a pertinência deste pensamento no contexto brasileiro, podendo trazer inspiração para uma nova forma de se pensar a brasilidade.

3 O mito do *Saci-Pererê*

Segundo Câmara Cascudo, o mito do *Saci*, da forma que o conhecemos hoje, não encontra registro em nenhum dos cronistas do Brasil colonial. Apesar de seu vasto domínio, principalmente na metade sul do país e repúblicas vizinhas, não há vestígios do *Saci-Pererê* no folclore antigo. Em 1917, após ter convocado a população a lhe enviar relatos sobre o *Saci*, Monteiro Lobato publica no jornal *O Estado de São Paulo* o texto *O Saci-Pererê, resultado de um inquérito*, reunindo os resultados de sua pesquisa e apresentando diversas das características do mito. No entanto, antes de falarmos do *Pererê*, é importante constatar que o mito do *Saci* aparecia no Brasil de duas formas, de acordo com a região do país: “uma ave e um negrinho ágil, com uma perna só, nuzinho, de carapuça vermelha, amando assombrar o povo, correr a cavalo e desmanchar a alegria de quem encontra” (Cascudo 1976: 100).

No mundo amazônico, o mito era ornitomórfico, não havia o *Saci-moleque*. Rodolpho Garcia registra em seu *Nomes de aves em língua tupi* (1929) a ave *Saci*⁴ (*Tapera naevia*), cujo nome significava

4 A identificação do *Saci*-ave não é uniforme. Há diversos nomes – como *Fem-Fem*, no Amazonas, e *Vem-Vem*, *Peitica* e *Sem-Fim*, no Nordeste – e às vezes a identificação com outra ave (Cascudo 1976: 100).

o que é mãe das almas [pois], segundo a lenda, chupa a alma dos defuntos. [...] A superstição popular faz dessa ave uma espécie de demônio, que pratica malefícios pelas estradas, enganando os [viajantes] com as notas de seu canto e fazendo-os perder o rumo (Cascudo 1976: 100).

Há registros de lendas indígenas em torno do *Saci-ave*, que o identificam ainda com a *Mati-taperê* ou *Matinta-Pereira*, ave que representava para os indígenas a visita de seus antepassados, sendo portadora dos espíritos dos mortos. Entre os Tupinambás, a “*Matintapereira*”, como era chamada, começou, com o tempo, a tomar a forma do *Saci-Pererê* que hoje conhecemos.

Grande parte dos resultados do inquérito de Lobato resume-se na obra *O Saci* (1921), uma coletânea de contos artísticos em torno desta figura mítica. Numa conversa entre os personagens Tio Barnabé e Pedrinho, o primeiro descreve o *Saci* para o menino da seguinte maneira:

O saci é um diabinho [negro] de uma perna só que anda solto pelo mundo armando renações de toda sorte [...]. Traz sempre na boca um pitinho [cachimbo] aceso, e na cabeça uma carapuça vermelha. A força dele está na carapuça, [...] quem consegue tomar e esconder a carapuça de um saci, fica por toda vida senhor de um pequeno escravo. [...] O saci não faz maldade grande, mas não há maldade pequenina que não faça. [...] Tem as mãos furadinhas bem no centro da palma [...] Em todos os rodamosinhos há saci dentro [...] (Lobato 1971: 25-30).

Cascudo destaca a formação híbrida do mito, afirmando que os “elementos do Saci [...] vêm de muitas paragens e são dos melhores tipos de convergência” (Cascudo 2001: 610). A afirmação de Cascudo remete, assim, à ideia dos *Elementargedanken*, e, partindo daí, é possível encontrar características semelhantes às do *Saci* em outros mitos fora do Brasil.

Na região platense, por exemplo, há figuras fantásticas que revelam paralelos com o mito brasileiro, mantendo ali, segundo Cascudo, sua “naturalidade de aborígine” (Cascudo 1976: 115). É o caso do *Yasí Tere* ou *Yasí Yatere* paraguaio: homenzinho de cabelos dourados, possui uma varinha mágica e costuma desnortear as pessoas para levá-las a *Aó-Aó*, seu irmão canibal. Não é negro, nem se fala na carapuça vermelha, mas sim numa varinha mágica, atributo das fadas europeias e de gênios orientais. De forma semelhante, na Argentina e no Uruguai, o *Yasy Yateré* é um anão louro, que usa um sombreiro de palha e um bastão de ouro ou varinha encantada, capaz de dar ao possuidor o poder de comandá-lo, como no Brasil se dá

com quem tome a carapuça vermelha do *Saci* (Cascudo 1976: 115-116).

Também no fabulário europeu há “parentes” do *Saci*, como o *Kobold*, na Alemanha:

[...] uma espécie de *Saci* alemão, [...] um diabinho irrequieto, buliçoso, agitado, atrapalhador do sossego doméstico [...]. Agradado dos donos da casa e servos, ajuda-os, lava o soalho, limpa os móveis, arranja a cozinha, afugenta ratos e gatos. Susceptível ao extremo, zanga-se facilmente e torna a vida insuportável pelas diabruras ininterruptas. Quebra louça, queima a comida, abre as torneiras, [...] emporcalha a sala, faz cair, nas horas de servir à mesa, os criados. E o *Kobold* ri, deliciado, como o *Saci* paulista ou mineiro. [...] mais travessos que malvados, incapazes de matar, mas satisfeitos em assombrar alguém (Cascudo 1976: 107).

Na Escandinávia, encontramos o *Troll*, que também se assemelha, em alguns aspectos, ao mito brasileiro. Gustavo Barroso afirma:

[...] no norte europeu [verificou-se] a existência de três ordens de criaturas maravilhosas, presidindo aos fenômenos da natureza: da água, do ar e da terra. [...] o *stromkarl*, que vive na água, o *gnomo*, que existe no ar, e o *troll*, senhor dos bosques e dos rochedos. Esse *troll* [...] surge como um pequeno anão *espiègle* [astuto, maroto] e vadio, pulando numa perna só, pelos caminhos além. Então, pode, até certo ponto, apresentar interessante semelhança com o nosso *saci* (Barroso apud Cascudo 1976: 109).

Em Portugal há também alguns paralelos. Nos *Contos Tradicionais do Povo Português*, Teófilo Braga cita “um molequinho de bota vermelha”, extremamente vivo, irrequieto e malicioso”, que cede a todas as vontades do protagonista do conto “porque este lhe arrancara um pedaço da orelha e só lha restituiu depois de satisfeito” (Cascudo 1976: 107).⁵ Braga registra ainda, na tradição do Algarve, o “pretinho do barrete encarnado”, que “aparece sempre à hora de maior calma. É uma entidade graciosa, que faz figas e pirraças às crianças para as enraivecer” (Braga apud Cascudo 1976: 108).

Outro aspecto interessante, que apresenta pontos de contato com mitos de outras culturas, é a perna única do *Saci*. Apesar dos paralelos anteriormente citados não apresentarem esta característica, havia no fabulário latino-americano diversos entes fantásticos unípedes e poderosos. Na Guatemala, por exemplo, encontramos o *Hunrakan*, um deus de uma só perna (Cascudo 1976: 110). Como o nome indica, trata-se de uma figura semelhante a um furacão (*huracán*, em es-

5 Cascudo refere-se ao conto “A bengala de dezesseis quintais”.

panhol; *hurricane*, em inglês), que nos lembra ainda o redemoinho, no qual o *Saci* brasileiro se esconde.

São muitos, pois, os elementos convergentes com outros folclores. Estes aqui apresentados são apenas alguns exemplos. Em *Geografia dos Mitos Brasileiros*, após detalhada análise contrastiva com outras culturas, Cascudo resume o caminho percorrido pelo mito, apresentando-nos uma “explicação da viagem do Saci” (Cascudo 1976: 109). No século XVIII não se sabia do *Saci-Pererê* nas regiões Norte e Nordeste, mas sua presença era muito forte no Sul e Sudeste do país, bem como nos países vizinhos, especialmente nas regiões antes povoadas pelos Tupi-Guaranis (de cujo idioma provém seu nome). Cascudo identifica a coincidência de sua jornada sul-norte com o roteiro das migrações tupis, acreditando ser o *Saci* criação desta etnia. Mito não popularizado nos séculos de colonização, aparece no séc. XVIII e desenvolve-se no XIX, vindo do Sul, pelo Paraguai-Paraná – centro de dispersão dos Tupi-Guaranis. Na subida para o Norte, assimila elementos do Curupira / Caapora – ente fantástico defensor das florestas, desnorteador de viajantes –, confundindo-se com a Mati-taperê e tendo lá maior impulso como mito ornitológico (Cascudo 1976: 110).

Com o *Sítio do Pica-Pau Amarelo*, programa de televisão inspirado na obra de Monteiro Lobato, o *Saci-Pererê* alcançou grande divulgação e popularidade em todo o Brasil. O *Sítio* começou a ser exibido na década de 1950 pela TV Tupi, mas alcançou maior sucesso a partir da série da TV Globo, apresentada de 1977 a 1986. Uma nova adaptação foi feita também pela TV Globo entre 2001 e 2002.

Diante dos paralelos aqui referidos e da presumida origem indígena do mito, é curioso que só o *Saci-Pererê* brasileiro tenha a pele negra, o que fortalece sua divulgação como “mito negro”, de modo que o senso comum muitas vezes lhe atribui origem africana. A “negritude” do *Saci* brasileiro é aquilo que mais lhe dá destaque entre seus “parentes fantásticos”. A relevância da convivência intensa entre escravos e senhores durante o período colonial torna-se clara diante deste aspecto, considerando-se que a criação das crianças das casas-grandes era comumente exercida por escravas africanas (e, mais tarde, afro-brasileiras). Por conseguinte, a influência africana na formação do imaginário infantil no período colonial é marcante. Acredita-se ainda que as culturas africanas presentes no Brasil escravista hajam contribuído para a formação atual do mito do *Saci* com ele-

mentos do *Gunucô*, divindade das florestas, ente fantástico protetor das matas (Cascudo 1976: 110).

É a divindade das florestas, quer dizer, *fantasma*. Só aparece ou se manifesta uma vez por ano, salvo invocação para consulta prévia.

[...] À noite, num bamburral, aumentando e diminuindo de tamanho, êle só aparece aos homens que o recebem com trajes especiais.

Dá consultas, prevê os males futuros e ordena a observação de preceitos contra o que está para acontecer. É santo pertencente à tribo dos tapas e o nagô dá-lhe o nome de orixá-ô-cô (Querino 1988: 35-36).

Vale ainda ressaltar que a “malandragem” típica do *Saci-Pererê* passou a ser relacionada com a “ginga” negra, afastando-se do caráter monstruoso ou maléfico observado em muitos dos mitos indígenas. Ao desvendarmos a “viagem do Saci” (Cascudo 1976: 109) e contrastarmos seus elementos clássicos, fica claro então o caráter híbrido deste mito, ressaltando-se, assim, a questão da identidade compósita na cultura brasileira.

4 O mito do *Negrinho do Pastoreio*

Em primeiro lugar, é importante ressaltar que o mito do *Negrinho do Pastoreio*, diferentemente do *Saci*, não deve ser compreendido isoladamente, sem que sua lenda⁶ seja considerada. Desta forma, faremos uma breve análise desta, considerando personagens e alguns destaques literário-filosóficos. Basearemos-nos, para isto, no estudo de Agemir Bavaresco, que propõe uma análise ético-metafísica do *Negrinho do Pastoreio* a partir da versão divulgada por João Simões Lopes Neto.

Bavaresco parte da ideia de que todo sistema de civilização se organiza em torno de um “núcleo ético-mítico”, isto é, de valores fundamentais do grupo que se desvendam através da “hermenêutica dos mitos básicos” da comunidade (Bavaresco 2003: 2). Além disso, propõe o paradigma hegeliano da luta senhor / escravo como chave para a interpretação do *Negrinho*. Antes de analisarmos personagens, tentemos resumir o mito e a lenda.

6 Aqui entendemos os conceitos de “mito” e “lenda” segundo a acepção de Cascudo: “Ao redor do mito há sempre uma lenda, que se transmite oralmente e se modifica com os sucessivos relatos”. O mito é, portanto, a figura fantástica, o objeto ou ser fabuloso, ao redor do qual se cria uma história, a lenda (Cascudo 2001: 328, 388).

Um negrinho, escravo de estancieiro rico e mau, somítico e perverso, perdeu a tropilha de cavalos baios que pastoreava e foi mandado surrar barbaramente pelo amo. Ainda sangrando, atiraram-no dentro de um formigueiro, onde o negrinho faleceu. Reapareceu, na lenda compensadora do seu martírio, montando um baio, à frente de uma nova tropilha [dada pela Virgem Maria, que já lhe havia ajudado a resgatar a tropilha perdida outras vezes]. É afilhado de Nossa Senhora e a quem lhe promete cotos de velas [que ele oferece à madrinha] o Negrinho do Pastoreio faz encontrar os objetos perdidos (Cascudo 2001: 418).

O *Negrinho* revela-se uma figura híbrida: um homem, um ser divino e um “santo”. Enquanto homem, sua condição é a de escravo (em relação ao estancieiro) e de devoto (em relação à madrinha santa). Depois de morto, retorna ciclicamente como um ser divino: “Todos os anos, durante três dias, o Negrinho desaparece” – vai visitar as formigas e sua tropilha esparrama-se –

Mas ao nascer do sol do terceiro dia, [ele monta o cavalo baio] e vai fazer a sua recolhida; é quando nas estâncias acontece a disparada das cavalhadas e a gente olha, olha e não vê ninguém [...] (Cascudo 2002: 152).

Por fim, “como um santo, é invocado, para encontrar os objetos perdidos”, bastando que se acenda uma vela em seu nome (Bavaresco 2003: 10).⁷ O personagem do *Negrinho* associa-se à questão da africanidade indiretamente, ao aludir ao sistema escravagista, mas num contexto cristão: tratando-se de uma lenda com finalidades morais, coloca-se “o problema da escravidão e a superação da mesma em nível simbólico pela afirmação identitária religiosa” (Bavaresco 2003: 10). Anônimo, busca sua identidade no plano religioso: “A este não deram padrinhos nem nome; por isso o Negrinho se dizia afilhado da Virgem, Senhora Nossa que é a madrinha de quem não a tem” (Cascudo 2002: 145).

Ao contrário do *Negrinho*, o estancieiro tem uma identidade rígida e definida, encarnando o tipo egoísta e cruel – uma identidade imóvel e excludente. Para Bavaresco, o “Negrinho é uma identidade que vai ao encontro de outras raízes, intercambiando relações, a partir do princípio da alteridade, da cultura e da estética compósita” (Bavaresco 2003: 10-11).

7 Apesar de Bavaresco utilizar o termo “santo”, poderíamos falar aqui em “divindades”, “deuses”, “orixás” ou outros entes religiosos, “espíritos” ou “poderes ocultos”, visto que a todos é comum a idéia da invocação.

A análise destes dois personagens permite-nos ir além e identificá-los como tipos ou modelos sociais que personificam um conjunto de valores e representam os traços sociais, morais e psicológicos de uma época. Temos, pois, não simplesmente personagens universais, mas a representação de duas éticas: “encarnam dois modos diferentes de agir, que são, ao mesmo tempo, tipos humanos universais” – o *Negrinho* guia-se pela humildade, lealdade, a fé e o serviço, enquanto o estancieiro se caracteriza pela “autoridade tirânica, a crueldade, a avareza, a vingança e a falta de compaixão”. A ética do *Negrinho* é constatada na “profunda vibração de solidariedade humana que o transforma em símbolo de uma raça”, representando a identificação coletiva dos escravos (Bavaresco 2003: 14). Neste sentido, Augusto Meyer afirma:

Os elementos contidos no “causo” não justificariam, plenamente, o prestígio da lenda, se não resumisse o *Negrinho* tantos outros destinos de crianças que nunca tiveram infância, se ele não fosse o representante de todos aqueles negrinhos e negrinhas sacrificados pelo cativoiro (Meyer apud Bavaresco 2003: 15).

Através de um milagre, o *Negrinho* transforma-se de escravo em “mártir intercessor”. O *Negrinho* não tem pecados, é uma vítima, e seu martírio é fortalecido pelas referências à simbologia cristã – em especial pelo paralelo com o tríduo pascal, que narra a paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo (Bavaresco 2003: 7). Desta forma, embora seja tratado comumente como “mito negro” – o que faz supor alguma origem africana –, trata-se, na verdade, de “um mito religioso, de fundamento católico e europeu, com a convergência de atributos divinos ao martirizado *Negrinho*, canonizado pelo povo” (Cascudo 2001: 418).

5 Considerações finais

Apesar de apontados popularmente como os dois mais conhecidos “mitos negros” do folclore brasileiro, vimos, por um lado, que o *Saci-Pererê* e o *Negrinho do Pastoreio* não apresentam praticamente nenhuma ligação entre si, além do fato de serem negros. Pelo próprio martírio, o *Negrinho* se afasta por completo do *Saci* e sua malandragem. Da mesma forma, nem os vícios, nem as diabruras do *Saci* são encontradas no *Negrinho*.

Por outro lado, como pudemos ver, *Saci* e *Negrinho* nem mesmo podem ser identificados como mitos origem africana, ao contrário do que o senso comum muitas vezes crê. No entanto, se não podemos apontá-los como mitos “exclusivamente” negros, no sentido da ligação com as culturas africanas, não se pode negar a participação determinante do elemento africano na (trans)formação destes mitos.

O desenvolvimento histórico e sociocultural do povo brasileiro, considerando-se especialmente o período colonial, permitiu, por um lado, a preponderância das culturas africanas em relação às indígenas na tradição oral, e, por outro, a “‘reação’ da cultura negra sobre o folclore ibérico e ameríndio, produtora de versões ‘africanizadas’ ou ‘afro-brasileiradas’ de elementos da mitologia indígena e ibérica” (Garcia 2001: 152).

Florestan Fernandes, um dos maiores nomes entre os folcloristas brasileiros, buscava localizar, na cultura tradicional do Brasil, o “problema do preconceito contra os indivíduos de cor preta”, considerando que o folclore pode funcionar como “fonte de estereótipos que fornecem juízos de valor aos indivíduos, regrando a sua conduta social” (Fernandes 1972: 211). No entanto, vale resgatarmos principalmente a idéia de que o folclore se caracteriza

como processo ou mesmo como técnica de trabalho das ciências humanas e sociais e como tal vem sendo utilizado por diversos especialistas dessas áreas para esclarecer problemas, reforçar hipóteses e buscar novas perspectivas de abordagem (Garcia 2001: 160).

Os mitos *Saci-Pererê* e *Negrinho do Pastoreio* revelam-se como figuras híbridas, de identidade compósita, funcionando, assim, como exemplos que “expressam a mobilidade e a capacidade de transformação” da cultura brasileira (Bavaresco 2003: 9). Assim, cabe desmitificar os conceitos de mestiçagem e democracia racial, bem como a ideia também exclusivista da “negritude / africanidade”. De fato, a essência da “brasilidade” está em seu hibridismo. Esta concepção literária oferece-se, portanto, como uma nova perspectiva e uma nova inspiração para a ciência folclórica.

Bibliografia

- Almeida, Renato (1957): *Inteligência do Folclore*, Rio de Janeiro: Livros de Portugal.
- Bavaresco, Agemir (2003): *O Núcleo Ético-Metafísico do Negrinho do Pastoreio de João Simões Lopes Neto*, trabalho apresentado no I Seminário Internacional de Filosofia Intercultural (19 a 21 de maio de 2003, em Canoas, RS) (<<http://www.faustolevandoski.com.br/asafi/trabalhos/Agemir%20Bavaresco.pdf>>; 15.03.12).
- Bosi, Alfredo (1994): *História Concisa da Literatura Brasileira*, São Paulo: Cultrix.
- Cascudo, Luís da Câmara (1952): *Literatura Oral*, Rio de Janeiro: José Olympio.
- Cascudo, Luís da Câmara (1976): *Geografia dos Mitos Brasileiros*, Rio de Janeiro: José Olympio.
- Cascudo, Luís da Câmara (2001): *Dicionário do Folclore Brasileiro*, São Paulo: Global.
- Cascudo, Luís da Câmara (2002): *Lendas Brasileiras*, São Paulo: Global.
- Chaves, Flávio Loureiro (1982): *Simões Lopes Neto: Regionalismo & Literatura*, Porto Alegre: Mercado Aberto.
- Fernandes, Florestan (1972): *O Negro no Mundo dos Brancos*, São Paulo: Difusão Europeia do Livro.
- Garcia, Sylvia Gemignani (2001): “Folclore e Sociologia em Florestan Fernandes”. Em: *Tempo Social* (São Paulo) 13, 12, pp. 143-167.
- Lobato, Monteiro (1971): *O Saci*, São Paulo: Brasiliense.
- Neto, João Simões Lopes (1988): *Contos Gauchescos. Lendas do Sul. Casos do Romualdo*, ed. crítica por Lígia Chiapini, Rio de Janeiro: Presença.
- Querino, Manuel (1988): *Costumes Africanos no Brasil*, Recife: Fundação Joaquim Nabuco.
- Ribeiro, João (1969): *O Folclore*, Rio de Janeiro: Organizações Simões.
- Ribeiro, Joaquim (1969): “Introdução”, em: Ribeiro, João: *O Folclore*, Rio de Janeiro: Organizações Simões, pp. 11-23.